

A VALLÁSI TAPASZTALAT MINT FENOMENOLÓGIAI TAPASZTALAT. VALLÁSI ÉLET ÉS FENOMENOLÓGIAI MÓDSZER KAPCSOLATA A FIATAL HEIDEGGER GONDOLKODÁSÁBAN¹

John D. Caputo² Heidegger gondolkodói pályájának kiindulópontjaként három olyan irányzatot különböztet meg, amelyek közül mindhárom meghatározó volt a fiatal gondolkodó számára. Az 1907 és 1916 közötti időszakot Heinrich Rickerten keresztül a neokantianus hatás, Arthur Schneideren és Carl Braigen keresztül a skolasztikus hatás, Edmund Husserlen keresztül pedig a fenomenológia hatása jellemzi, de egyikről sem mondható el, hogy Heidegger bármelyiknek a kizárólagos elkötelezettjévé válna. Matthias Jung értelmezése szerint³ Heideggernek azok a korai munkái, amelyekben a saját egyéni gondolkodásmód még kimerítően figyelhető meg, nagyon is jelentősek abból a szempontból, hogy hogyan dolgozta fel Heidegger az első filozófiai premisszákat, és miként váltak azok hangsúlyosakká számára. Maga Heidegger az 1923-as *Ontológia. A fakticitás hermeneutikája* című előadás-sorozatának előszavában kiemeli, hogy ebben a keresésben „a fiatal Luther volt a kísérő, Arisztotelész a példakép, akit amaz gyűlölt. Lökést Kierkegaard adott, és a szemet Husserl adta nekem.”⁴ A jelen összefüggésben nem is célunk azoknak a gyökereknek a feltárása, amelyekkel a korai Heidegger a tanulmányai folyamán érintkezhetett, hanem sokkal inkább azokra az utalásokra hagyatkozunk, amelyekben Heidegger maga határozza meg gondolkodói útjának a kiindulópontját, ezzel rámutatva arra az

¹ A tanulmány az MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretében az MTA TKI támogatásával készült.

² John D. Caputo: *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*. Fordram University Press, 2003. 17.

³ Matthias Jung: „Die ersten akademischen Schritte (1912–1916). Zwischen Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie”. In: Dieter Thomä (szerk.): *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2003. 5–8.

⁴ Martin Heidegger: *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. (GA 63.) Frankfurt am Main: Klostermann, 1988. 5.

összefüggésre, amely a vallási tapasztalat számára fenomenológiai értelmezést kíván adni. Az *Útban a nyelvhez* című írásában Heidegger kétféle értelemben is a teológiai tanulmányait tekinti gondolkodói útja kiindulópontjának: egyrészt a teológiai tanulmányai nyújtották azt a kezdetet, amely őt a „gondolkodás útjára” vezette, másrészt a teológiai tanulmányai folyamán megismert hermeneutika fogalma teszi számára feltárhatóvá a Szentírás szava és a spekulatív teológiai gondolkodás közötti viszonyt.⁵ A japán filozófussal beszélgetve fenomenológia és hermeneutika összekapcsolódására utal, ahol a megértés alapja az a hermeneutikai kérdésfeltevés, amely a fenomenológiát módszertani lehetőségként használja. A *Mein Weg in die Phänomenologie* című munkájában Heidegger három olyan filozófiai munkát emel ki, amelyek számára gondolati útjának a kiépülésében meghatározóak voltak: Franz Brentano *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* című disszertációját, Carl Braig *Vom Sein: Abriss der Ontologie* és Edmund Husserl *Logikai vizsgálódások* című munkáit.⁶ Braig nagy hatású munkájával először a gimnáziumi tanulmányai folyamán ismerkedett meg, majd 1911-ben Braig egy fél éves előadás-sorozata folyamán azzal a számára lényegi kérdésfeltevéssel szembesült, amely a skolasztikus léttan és a spekulatív teológia különbségében feszült. „Keresésem homlokterében az ontológia és a spekulatív teológia közötti feszültség lépett fel a metafizika építőszövedékeként.”⁷ Látható tehát egyfelől az erős neoskolasztikus hatás, amely XIII. Leo pápa 1879-es *Aeterni patris* c. enciklikájához kapcsolódva a skolasztikus filozófiai hagyományon keresztül szorgalmazta a teológiai gondolkodás megújulását, másfelől, hogyha Heidegger gondolkodói útjának kialakulását teológiai oldalról közelítjük meg, a neoskolasztikának az az áramlata figyelhető meg nála, amely a skolasztikus létfilozófia fenomenológiai értel-

⁵ Vö. Heidegger: „Aus einem Gespräch von der Sprache”. In uő: *Unterwegs zur Sprache*. (GA 12.) Frankfurt am Main: Klostermann, 91.: „A »hermeneutika« kifejezést a teológiai tanulmányokból ismerem. Akkoriban különösen a Szentírás szava és a teológiai-spekulatív gondolkodás közötti viszony kérdése foglalkoztatott. Ez, ha akarja, ugyanaz a viszony volt, nevezetesen a nyelv és a lét viszonya, csak eltakarva és számomra megközelíthetetlenül, úgyhogy sok kerülő- és tévúton hasztalan kerestem vezérfonál után. [...] E nélkül a teológiai eredet nélkül soha nem jutottam volna a gondolkodás útjára. Az eredet azonban mindig jövő is marad.”

⁶ Vö. Martin Heidegger: „Mein Weg in die Phänomenologie”. In uő: *Zur Sache des Denkens*. (GA 14.) Frankfurt am Main: Klostermann, 2007. 91–103.

⁷ Uo. 94.

mezésére törekedett.⁸ A második szempont, amely a skolasztikus ontológiatan fenomenológiai értelmezésére törekszik, összekapcsolható a lét–megértés viszonyal, amellyel Heidegger a teológiai tanulmányai folyamán a dogmatika és a spekulatív teológia összefüggésében találkozott. Brentano Arisztotelész-munkájában és Braig filozófiatörténeti interpretációjában a létre irányuló kérdésfeltevésre Heidegger ekkor Husserl *Logikai vizsgálódásaiban* keresi a választ.⁹ Maga Heidegger azt az impulzust, amely őt a dogmatikus teológia irányából a neoskolasztikus gondolkodásnak azon áramlatába terelte, amely a fenomenológiai módszert látja a skolasztikus gondolkodás megújítójaként, Carl Braig nevéhez kapcsolja. Az *Útban a nyelvhez* című írásában Heidegger utal arra, hogy a Duns Scotus kategóriatanáról írt habilitációs munkája a létező létének kérdésére irányul.

Heidegger fenomenológiai módszerre irányuló kérdésfeltevése, amely a vallási élet fenomenológiai megragadására törekszik, a filozófus korai, katolikus korszakára vezethető vissza.¹⁰ A fenomenológiai módszer és a vallási tapasztalat fenomenológiai leírására tett kísérlet megtalálható már Duns Scotusról írt habilitációs munkájának előszavában, ahol Heidegger feladatként a középkori skolasztika irodalmának fenomenológiai kidolgozására vállalkozik. Értelmezése szerint a középkori gondolkodásból hiányzik az a módszertani tudatosság, amely nemcsak az alapelvek ismeretét tartja szem előtt, hanem az alapelvek közötti összefüggést, az összefüggés mikéntjét is.¹¹ Mindamellet vizsont, hogy a skolasztikus gondolkodás filozófiatörténeti szempontból rászorul a fenomenológiai módszerre, elsőként ad alapot arra, hogy a misztikus tapasztalat objektív leírásában példaként szolgáljon a fenomenológiai leírás számára.¹² Richard

⁸ Hasonló törekvést figyelhetünk meg az 1933-as Juvisy Konferencia célkitűzésében.

⁹ Heidegger: „Mein Weg in die Phänomenologie”, id. kötet, 91.: „Husserl *Logikai vizsgálódásaitól* döntő támogatást vártam a Brentano disszertációjában felvetett kérdésekhez. A fázadozásom mégis hiábavaló volt, mert csak sokkal később tapasztaltam meg azt, hogy nem a megfelelő oldalon kerestem.”

¹⁰ Vö. Theodore Kisiel: „Heidegger (1920–21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show”. In: Kisiel, Theodore – van Buren, John: *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. State University of New York Press, 1994. 175–195., 175.

¹¹ Vö. Martin Heidegger: *Frühe Schriften*. (GA I.) Frankfurt am Main: Klostermann, 1978. 201.

¹² Uo. 205.: „A skolasztikus pszichológia alapjellegének döntő belátását filozófiainak látom, pontosabban: a középkori skolasztika számára a misztikus, morálteológiai és aszketikus írásk fenomenológiai átdolgozását különösen fontosnak tartom.”

Schaeffler értelmezése szerint míg Heidegger disszertációjában a logikai pszichologizmussal mint a kortárs filozófia tévedésével harcolt, addig a skolasztikus szövegekben egy nem-pszichológiai logikát talált.¹³ Ennélfogva tehát, Heidegger értelmezése szerint, a skolasztikus gondolkodás már eleve számolt a misztikus tapasztalat filozófiai megközelítésének lehetőségével.

Amellett azonban, hogy a vallási tapasztalat fenomenológiai megragadásának a gyökereit Heidegger katolikus korszakára, azaz a habilitációs munka megírásának időszakára (1915) is visszavezethetjük, a vallási fenomén leírásának gyakorlatában egy fokozatos eltolódást is láthatunk az evangélikus teológiai hagyomány felé.¹⁴ John van Buren Heidegger első világháborút követő Martin Lutherhez való fokozatos odafordulását a teológia iránti érdeklődésének három szakaszával hozza összefüggésbe¹⁵: 1.) Az 1909 és 1913 közötti szakasz, amikor Heidegger a papi hivatás céljával tanulta a katolikus teológiát, és ezen keresztül a neoskolasztika áramlatához csatlakozott; 2.) 1913 és 1916 között Heidegger célja a skolasztika fenomenológia és neokantianizmus által történő újjáélesztése; 3.) a protestáns és misztikus fázis, amely 1917 körül a Schleiermacher iránti érdeklődéssel függött össze. Ezt követi 1919. január 9-én az Engelbert Krebsnek írt levél, amelyben ismeretelméleti belátásokra hivatkozva látja problematikusnak és elégtelennek a katolicizmus *rendszerét*.¹⁶ A vallási fenoménnek azt az alapstruktúráját tekintve tehát, amelyre a fenomenológiai módszer gyakorlása irányul, kezdettől fogva a misztikus szövegek interpretációjából(?) kiinduló, gyakorlati életben való megvalósulás jellemzi. Heidegger kezdeti törekvései, amelyek a szöveginterpretáción keresztül a létező létének a megértésére törekedtek, teológiai tanulmányaihoz, a filozófiai módszer teológiai szerepvállalásához köthetők. 1916-ban, Heidegger Husserlrel való sze-

¹³ Vö. Richard Schaeffler: *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978. 11.

¹⁴ Vö. John van Buren: „Martin Heidegger, Martin Luther“. In: Theodore Kisiel – John van Buren: *Reading Heidegger from the Start*, id. kiadás, 159–175.

¹⁵ Uo. 160.

¹⁶ Vö. „Briefe Martin Heideggers an Engelbert Krebs (1914–1919)“. In Alfred Denker – Hans-Helmut Gander – Holger Zaborowski (szerk.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. (Heidegger-Jahrbuch 1.) Freiburg–München: Karl Alber, 2004. 61–68. „Ismeretelméleti belátások, amelyek a történeti megismerés elméletére is áttérjednek, problematikusává és elégtelenné tették számomra a katolicizmus *rendszerét* – de nem a kereszténységet és a metafizikát (mindemellett ezt egy másik értelemben).“ (67.)

mélyes találkozása során az idősebb filozófus maga is úgy tekintett rá, mint olyan valakire, aki a teológiai elkötelezettségéből kiindulva keresi a kapcsolatot a modern filozófiai irányzatokkal.¹⁷ 1917 októberében Paul Natorp-nak írt válaszában arra a kérdésre, hogy megfelelőnek tartaná-e Heideggert a középkori filozófia göttingeni professzori állására, Husserl a katolikus teológia iránt elkötelezett emberként mutatta be Heideggert, „akiről semmi rosszat nem tud mondani”, de a háborúban való aktivitása miatt „még nem volt lehetősége közelebbről megismerni”.¹⁸ A levélben Husserl fontosnak tartja megemlíteni, hogy Heidegger néhány hónapja (1917. március 20.) házasságot kötött az evangélikus vallású Elfride Petriverrel, aki, ahogy eddig látja, nem keresztelkedett át.¹⁹ Nem véletlen, hogy Husserl szemében Heidegger 1920-ban „még mindig teológus”²⁰ volt, vagy legalábbis teológiai szempontból volt jelentős. Ezt mutatja az 1919-ben Rudolf Ottónak írt levél²¹ is, amelyben Husserl Heidegger fenomenológiai teljesítményének a vallási megtérésére gyakorolt hatásáról számol be. Heideggert Heinrich Ochsnerrel együtt olyan, a vallási fenoménekre nyitott gondolkodónak tekinti, akinél egyben a teoretikus-filozófiai érdeklődés is érvényesül. Heidegger számára a teoretikus módszer ebben az időben nem is a filozófia, hanem a teológia számára kíván magyarázatot adni a vallási jelenségekre. Erre utal Heidegger 1921-ben Karl Löwithnek írt levele, amelyben önmagát „keresztény teológusnak”²² tekinti. Löwith ezt a heideggeri jelzőt összekapcsolja Heidegger „én vagyok” kifejezésével,

¹⁷ Thomas Sheehan: „Husserl and Heidegger. The Making and Unmaking of a Relationship. In Thomas Sheehan – Richard E. Palmer (ford. és szerk.): *Edmund Husserl – Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1997. 1–35. „Husserl és Heidegger között az egyik legnagyobb akadálya a jobb kapcsolatnak Husserl attól való féltelme volt, hogy Heidegger egy dogmatikus irányzat katolikus-tomista filozófusa.” (8.)

¹⁸ Vö. Edmund Husserl: Levél Paul Natorp-nak, 1917. október 8. In uő: *Briefwechsel*. (Hua Dok. 5.) 1994. 131.

¹⁹ Uo.

²⁰ Írja Heidegger 1920. január 20-án Karl Löwithnek. Otto Pöggeler: *Heidegger in seiner Zeit*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1999, 252. skk. Lásd még „Drei Briefe Heideggers an Karl Löwith”. In Dietrich Papenfuss – Otto Pöggeler (szerk.): *Zur philosophischen Aktualität Heidegger*. Bd. 2. *Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.

²¹ Vö. Edmund Husserl: *Briefwechsel*. Bd. VII. *Wissenschaftlerkorrespondenz*. Kluwer Academic Publishers, 1994. Levél R. Ottónak, 1919. március 5.

²² Vö. Karl Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart, 1986. 30.

amely a saját történetiségét a maga faktikus eredetébe helyezi.²³ Löwith értelmezése szerint ez az összefüggés vezet Heidegger Isten nélküli (*gottlose*) teológiájához; mert a fogalmi kutatás tudományos szigora tette számára hangsúlyossá a faktikus egzisztenciát, amely az általában vett fakticitás problémájává vált.²⁴

A FENOMENOLÓGIAI MÓDSZER MEGALAPOZÁSA A KORAI FREIBURGI ELŐADÁSOKBAN

Theodore Kisiel értelmezése szerint Heidegger korai gondolkodásában együtt volt jelen a vallási tapasztalatra irányuló fenomenológiai reflexió igénye és a fenomenológia mint a gondolkodás alpmódszerének elsajátítására való törekvés.²⁵ Fehér M. István gondolatmenete szerint Heidegger hermeneutikafogalmának kialakulása párhuzamosan haladt a husserli fenomenológiával szembeni kritikával, amelyet részben befolyásolt a más gondolkodókkal, Diltheyel és Jaspersszel való találkozás is.²⁶ A rendszerezés igénye és az azt közvetítő szöveginterpretáció már megtalálható Heidegger teológiai tanulmányaiban is. A szöveg értelmezése összekapcsolódik a tárgyra irányuló történeti rekonstrukció igényével, amely a tényekben megragadható eredményeket a rájuk irányuló megértési mozzanatban rögzíti. Erre utal, hogy Heidegger teológiai tanulmányainak harmadik szemeszterétől kezdve a filozófia szakon történelemtudományi tárgyakat is felvett.²⁷ A történetiségre irányuló reflexió átmenetet képez a dogmatika spekulatív teológiai megértése és a megértésre irányuló fenomenológiai

²³ Vö. továbbá: Heidegger: „Anmerkungen zu Karl Jaspers »Psychologie der Weltanschauungen«”. In uő: *Wegmarken*. (GA 9.) 1–45. 10.

²⁴ Vö. Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, id. kötet, 30. Vö. ehhez még: Fehér M. István: „Heidegger’s Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology, and the Religion on his Way to *Being and Time*”. *Existential* 1996/97. vol. VI–VII. 33–64., 38.

²⁵ Vö. Kisiel: „Heidegger (1920–21) on Becoming a Christian...”, id. kötet, 9.

²⁶ Vö. Fehér M. István: „Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie on His Way to *Being and Time*: The Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers”. In Theodore Kisiel – John van Buren: *Reading Heidegger from the Start*, id. kötet, 73–91. 73.: „A hermeneutika fenomenológiai transzformációja tisztán látható a Jaspers-kritikában. Husserl transzcendentális egójának elutasítása hasonlóan nehezen érthető olyan történeti gondolkodók hatása nélkül, mint Dilthey.”

²⁷ Vö. Bernhard Caspar: „Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923”. In *Freiburger Diözesan Archiv*, Bd. 100. Freiburg: Herder, 1980. 534–541. 535.

módszer között. A fenomenológiai módszerhez való kapcsolódás mégsem közvetlenül a történetiség kérdésén keresztül valósult meg, hanem az 1913. nyári szemeszterével megszakított matematikai tanulmányokon keresztül, amelyeken Heidegger a számfogalom logikai lényegére koncentrált.²⁸ Érdemes lehet itt arra az összefüggésre rámutatni, hogy maga Husserl is matematikai tanulmányokon keresztül jutott el fenomenológiai módszerének kidolgozásához, amelynek előmunkálatait a szám fogalmáról írt habilitációs munkája nyújtja.²⁹ Kettős módszertani igény jelenik itt meg: A történetit egyfelől a mindenkori ittlét által hordozott tradíció fogalmán keresztül értelmezi, másfelől a történeti az ittlét alapjaként nyer értelmezést, amely csak a jelen faktikus szituációjában érthető meg. A történetire irányuló interpretáció kezdettől fogva összekapcsolódik a filozófiai magyarázat igényével, méghozzá a teológiai és a skolasztikus filozófiai ismereteknek a keresztény tradíciótól való elszakítása által. Heidegger a freiburgi teológiai szakon 1915/16-ban tartott Arisztotelész-előadásai során a lutheri tradíciót követve arra törekedett, hogy az arisztotelészi logikát a kereszténység által áthagyományozott interpretációtól megszabadítsák.³⁰ A hermeneutikai módszer heideggeri értelemben vett kettőssége szerint a megértés egyfelől az adott, történetileg is elhelyezhető értelmezésmódra, másfelől a jelen faktikus szituációjára irányul. Ennélfogva a filozófiatörténetnek meg kell szabadulnia a kereszténység által ráarakódott azon értelmezési hagyományoktól, amelyek sem a kereszténység, sem a filozófiatörténet számára nem jelentenek közös alapot. Az 1920-as nyári szemeszterben tartott előadás-sorozat a keresztény egzisztencia és a görög filozófia elvi különbözőségét a görögségtől mentes teológiában látja megmutatkozni:

²⁸ Vö. ehhez: Günther Neumann: „Heideggers Studium der Mathematik und Naturwissenschaften”. In Denker–Gander–Zaborowski (szerk.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, id. kötet, 214–226.

²⁹ Vö. ehhez Heidegger habilitációs munkájához írt önéletrajzát, ahol maga számol be Husserl *Philosophie der Arithmetik* című korai munkájának rá gyakorolt hatásáról és filozófiai érdeklődésének matematikai tanulmányok által történő fejlődéséről: „Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges”. (GA 16.) 38.

³⁰ Vö. Karl Lehmann: „»Sagen, was Sache ist«: der Blick auf die Wahrheit der Existenz. Heideggers Beziehung zu Luther”. In Norbert Fischer – Friedrich Wilhelm von Hermann (szerk.): *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherung an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Meiner, 2007. 149–167. ,158.: „A keresztény teológiára vonatkozóan Heidegger a feladatának látta, hogy a teológiát a görög és a későbbi áthagyományozódásoktól megszabadítsa.”

„Fennáll a görög filozófiával és az általa eltorzított keresztény egzisztenciával való elvi vita szükségyszerűsége. A *keresztény filozófia igaz eszméje* az út az eredeti keresztény – görögtől mentes – teológiához. Keresztényileg nincs etikett a rossz epigonszerű görög számára.”³¹ Heidegger a korai freiburgi előadásokban a filozófia alapfeladatát olyan módszertan kidolgozásában és gyakorlásában látta, amely minden más tudomány előtti alapvető jelleggel rendelkezik. Ebből a teoretikus előtti életből vagy ittlétből kell minden filozófiai kérdést és ezzel együtt a filozófiai istenkérdést is levezetni.³² Az 1920/21-es, *Einleitung in die Phänomenologie des religiösen Lebens* című előadás-sorozatban Heidegger különbséget tesz vallásfilozófia és teológia között, ahol teológián olyan értelmezési rendszert ért, amely a kereszténységre irányuló megértési horizontját a jelen filozófiai áramlataira támaszkodva építi ki.³³ Egyfelől tehát a jelen szituációjában rejlő megértési mozzanatról, másfelől a jelenre vonatkozó hagyomány (tradíció) megértéséről van szó, ahol a vallásfenomenológia a tradíció által gyakorolt hit megértési mozzanatára kérdez rá. Ezt a kettősséget mutatják Heidegger 1920/21-es vallásfenomenológiai előadásai, amelyek a teológiai ismereteket a szentírási szövegek újraolvasása által próbálják meg történetileg rekonstruálni és ezen keresztül a faktikus életre vonatkoztatni.

Heidegger az 1919. május 1-jén Elisabeth Blochmann-nak írt levélben, amelyben a Husserlrel való közös munkáját és a fenomenológiai módszer problémáját „a betanult álláspontok végső salakjától való megszabadulásként, a valódi eredetekhez való állandó újra-előretörésként” jellemzi (mely ugyanakkor a „vallási tudat fenomenológiájához való előmunkálatokat” is jelenti), egyben az életnek azt a kegyelmi jellegét veti fel, amely az élményszerű viszonyulásba az élet értelembeli pillanatát iktatja be: az élet nem „mint egy tárgy

³¹ Heidegger: *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. (GA 59.) Klostermann, 1993, 91.

³² Vö. Friedrich-Wilhelm von Hermann: „Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe”. In Norbert Fischer – Friedrich-Wilhelm von Hermann (szerk.): *Heidegger und die christliche Tradition*, id. kötet, 21–33., 22.

³³ Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60. „A jelen vallásfenomenológiai munkái túlnyomórészt magában a teológiában valósulnak meg, még hozzá főként a protestáns teológiában; a katolikus teológia a problémát a kereszténység specifikusan katolikus felfogású aspektusában ragadja meg. A protestáns teológia lényegileg a mindenkori filozófiai fő áramlatoktól függ, amelyekhez hozzákapcsolódik.” (22.)

áll velünk szemben”, hanem a ténylegesen átélt élet megértettségében, amely „egyben lét is”.³⁴ A levél keletkezésének időszakában, 1918–1919-ben Heidegger több Elisabeth Blochmann-nak írt levelében a „szellemi életet” olyan „egymásért élt életnek” tekinti, amelyből „részesülve” meg kell ragadnunk a „saját egzisztenciánkat”. Azt a pillanatot tekintjük a vallási ősélménynek, amelyben „önmagunkat közvetlenül érzékeljük”, „amely elvezethet a teológiához, de a teológiától nem vezet el a vallási tudathoz és eleveenséghez.”³⁵ A vallási tapasztalat autentikus fenomenológiai tapasztalatként történő megragadása a fiatal Heidegger számára összekapcsolódik a husserli fenomenológiához való intenzív közeledésével és azzal a fenomenológiai recepcióval, amely a husserli fenomenológiában a vallási fenoménekre vonatkozóan is alternatívát látott. Az a problémafelvetés, amely a vallási életet helyezi a fenomenológiai megértés középpontjába, nem a dogmatikai értelemben vett hitre alapozva ad fenomenológiai leírást, hanem – az 1919-ben Engelbert Krebsnek írt levél szerint³⁶ – a kereszténységet és a metafizikát (ez utóbbit egy új értelemben, azaz a régi metafizika megszüntetésével) a történeti fenoménen keresztül ragadja meg. Ehhez a hatáshoz kapcsolódik Diltheyen keresztül Schleiermacher *A vallásról* című munkájának intenzív tanulmányozása, illetve Adolf Reinach fronton írt vallásfenomenológiai feljegyzései. Érdemes tehát megjegyezni, hogy Heidegger korai freiburgi előadásai a teológia szakon elsősorban az arisztotelészi logikára és a kanti idealizmusra koncentráltak, majd privátdocensi kinevezésével és a Husserl melletti asszisztensi időszak alatt (1919–1920) Heidegger a filozófiatörténeti és fenomenológiai témák mellett ismét visszafordul a vallási élet fenomenológiai megragadhatóságának kérdéséhez.³⁷ Rudolf Otto *A szent* című munkájára maga Heidegger hívta fel Husserl figyelmét, aki Otto munkájában látta az „első olyan vallásfenomenológiai kezdeményezést,

³⁴ Vö. Joachim W. Storck (szerk.): *Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969*. Marbach am Neckar, 1989. Nr. 8.

³⁵ Vö. uo. Nr. 1., 5, 8.

³⁶ Vö. Caspar: „Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923”, id. kötet, 541.

³⁷ Vö. uo. 539–540. Vallásfilozófiai szempontból jelentősek további neokantiánus gondolkodók által létrehozott munkák: Paul Natorp: *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (1908); Hermann Cohen: *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915).

amely nem csupán a fenomén leírásából és elemzéséből indul ki”,³⁸ hanem a vallási fenomén által kiváltott aktus folyamatát vizsgálta. Heidegger „A szent” című Windelband-tanulmányon keresztül jutott el Otto munkájának vallásfenomenológiai jelentőségéhez, melyet Schleiermacher *Vallási beszédeire* vezetett vissza, melyekről 1917-ben egy zártkörű előadást tartott a freiburgi egyetemen, továbbá recenziót készített elő Otto könyvéről.³⁹ A történeti fenomén fogalma, amely az 1920/21-es vallásfenomenológiai előadások alapfogalmaként szerepel, vélhetően Dilthey *Schleiermacher*-monográfiáján keresztül vezethető vissza a *schleiermacheri* történetiség fogalmára. Heidegger vallási fenoménre irányuló reflexiója ebben a komplexitásában olyan módszertani alapot keresett, amely minden megértés alapjául szolgálhat.

Az 1919-es KNS-szemeszter előadás-sorozatában Heidegger a filozófiát olyan őstudománynak (Urwissenschaft) tekinti, amely a lényegi karaktereként önmaga teremti meg a módszertanát.⁴⁰ Az 1920/21-es *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* című előadás-sorozat szintén azzal a kérdéssel indul, hogy az egyes szaktudományokat összefűző tárgyi összefüggések milyen módszertani alapokat feltételeznek a filozófia számára, hogyha annak a lényegéhez tartozik a fogalmi terminológia faktikus újraalkotása. Az 1919-es *Idee der Philosophie* előadás-sorozat kiemeli a szubjektumnak a filozófia eszméje meghatározásában való alkotó jelenlétét, és alapfeladatának tekinti ennek az eszmének mint őstudománynak a módszertani feltárását, amely a filozófia lényegi elemeihez vezet el.⁴¹ A filozófia fogalma az eredeti világszemlélet teremtőjének a fogalmával esik egybe, amelynek a szubjektum korrelátumaként egy tipikus életvonatkozás felel meg, „egy olyan fenomén, amelyet értelemszerűen csak a filozófia eszméjének konstitúciója alapján és az általa megkövetelt motivációk

³⁸ Vö. Hua Dok. 3. BW VII, Husserl levele R. Ottónak, 1919. március. 5. 207.

³⁹ Vö. Otto Pöggeler: „Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvinkt”. In: Delker–Gander–Zaborowski (szerk.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, id. kötet, 185–197., 191.

⁴⁰ GA 56/57. „Az őstudomány eszméjével együtt járó, önmagát előfeltételező, önmagát megalapozó, önmagát a (természetes élet) mocsarából az üstökénél kiragadó (a szellem Münchhausen-problémája) körköröség nem egy kényszerítő, szellemileg megalkotott nehézség, hanem a filozófia lényegi jellegének kifejeződése és módszerének lényegi kialakulása, azaz ez helyez bennünket abba az állapotba, amely a láthatóan legyőzhetetlen körköröséget *megőrzi* azáltal, hogy belátjuk annak szükségszerűségét, törvényszerűségét.” (16.)

⁴¹ Vö. GA 56/57, 22.

eleven vonatkozásából kiindulva lehet tanulmányozni”.⁴² A KNS-szemeszterben Heidegger a filozófia eszméjének mint őstudomány-nak a konstitúcióját az egyes tudományok módszertani szintézisére vezeti vissza, ahol az egyes tudományok a tapasztalaton alapuló tény-ismereteken nyugszanak. Az 1919/20-as téli szemeszterben tartott *Grundprobleme der Phänomenologie* a fenomenológiát tekinti azon őstudománynak, amely az élet önmagában és önmagáért való tudománya, ennél fogva a résztudományokon keresztül nem vezethető vissza önmaga eredetére. A fenomenológiának az élet alaptudományként való meghatározása összekapcsolódik az életnek mint világban benne létnek a definíciójával, amely a fenomenológiai szemléletet, a fenomenológiai módszer alapjait meghatározza. „A személyes Istenben való hitben, a panteisztikus, biológiai, világnézeti meggyőződésekben, az esztétikai világszemléletben az életet a maga teljességében látom, egy meghatározott ritmusban és színezetben. Ennek megfelelően vallásos emberként, művészemberként, világszemlélettel rendelkező emberként és az általam elsajátított világszemlélettel élek benne – *az élet itt is világban való élet*. Akkor is, amikor ennek az életnek az eredetét vizsgálom, éppen akkor válik számomra világgossá az eredettudomány teljes jelentéktelensége és lehetetlensége.”⁴³ Még ha a fenomenológiának a résztudományokkal való összekapcsolódása megmutatkozik is abban, hogy maga a filozófia is tekinthető olyan tudománynak, amelyik a világban való létezés ismeretelméleti megközelítését adja, akkor sem tekinthető a filozófia a résztudományokkal módszertanilag összeegyeztethetőnek, sem pedig, mint ahogyan erre Heidegger a *Bevezetés a vallási élet fenomenológiájába* című előadás előszavában kitér, maga a fenomenológia nem adhatja meg a végső módszert a tudományok számára: „Az a felfogás, mely szerint a tudományok a filozófiából mint »a világgal való ismeretelméleti foglalkozásból« erednének, amelyben a tudományok embrionálisan meglennének, egy olyan előítélet, amely a filozófia mai felfogását a történelembe vetíti vissza.”⁴⁴ Noha Heidegger elismeri, hogy a fenomenológiai módszer kialakításában a történeti fenomén előfeltétel, ebben az értelmezésben mégsem egy meglévő filozófiai módszer válik a tudományos módszertan elvévé, nem egy

⁴² Vö. uo. 23.

⁴³ GA 58, 37.

⁴⁴ GA 60, 6.

történetileg meghatározott rendszer lép újra alkalmazásba, hanem a tudomány eredetében meghatározott sajátosság kapcsolja azt össze a filozófiával.⁴⁵

Az 1919/20-as *Grundprobleme der Phänomenologie* előadás-sorozat kiemeli azt a módszertani különbséget, amely a fenomenológiát mint világszemléletet a tudományok módszertanától megkülönbözteti. Egyfelől minden, ami kérdéses, az élet alapstruktúrájára vezethető vissza, és ebben az értelemben maga az élet az, ami minden kérdésfeltevés alapját szolgálja; másfelől a világszemléletben (Weltanschauung) válik a legalapvetőbbé az élet egészére való rákérdezés. Világszemléleten egyszerre ért Heidegger esztétikai, vallási és történelmi tapasztalatot, amelyben az élet a maga egészében kerül a kérdés középpontjába: „Mert a vallásban, a világszemléletben mégiscsak a végső kérdésességek válnak elevenné, és nyerneek valamilyen módon választ. A jobb világszemléletek, az elevenebb vallások elvileg semmin nem változtatnak. Az életet mint egészet teszik kérdésessé, és végső értelmet adnak neki – és éppen mivel a végső kérdések csak a vallásos válaszokban és a világnézeti értelmezésben kapnak választ, nem adnak neki szigorúan tudományos értelmet.”⁴⁶ A vallási szemléletnek az élet alapstruktúráját meghatározó volta összekapcsolódik a fenomenológiai szemlélettel, amely az életet magát helyezi a kérdés középpontjába. A vallási szemlélet *A fenomenológia alapproblémáiban* olyan általános világszemléletként jelenik meg, amely az esztétikai, biológiai stb. szemléletmódok mellett a világhoz való viszonyt meghatározza. Mindezen szemléletmódokon keresztül adódik a kérdés, hogy „milyen szigorúan tudományos értelemben válhat az élet önmagában kérdésessé”.⁴⁷ Heideggernek a fenomenológia deskriptív karakterére vonatkozó reflexiója, amely 1919 és 1922 között a „hermeneutikai fenomenológia” terminussal kapcsolódik össze, többszöri átalakulás után 1923-ra elnyeri a „fakticitás hermeneutikája” fogalmát.⁴⁸

⁴⁵ „Csak egy, a filozófiában meglévő pillanat meghatározott formáló módosítása, ami azonban még eredeti alakjában, tehát módosítatlanul van meg filozófiában, teszi a tudományokat az eredetükben a filozófia és az eredet meghatározott sajátossága által tudománnyá. A filozófiában tehát nem találhatók meg a tudományok.” (Uo.)

⁴⁶ GA 58, 42.

⁴⁷ Uo. 43.

⁴⁸ Vö. Fehér M.: „Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie on His Way to *Being and Time*...”, id. kötet, 82.

Ez a kérdés tulajdonképpen megkerüli a választ abban az értelemben, hogy az életre nem a tudomány felől, hanem az élet felől kell rákérdeznünk, és Heidegger vizsgálódása *A fenomenológia alap-problémáiban* a továbbiakban arra irányul, hogy az élet számára hogyan adódik a saját világ (*Selbstwelt*), a közös világ (*Mitwelt*) és a környező világ (*Umwelt*) összefüggésében az a faktikus élet, amely a megnyilvánulási összefüggések találkozásában „valamiképpen” adódik. „Minden életben előforduló »*valamiképpen*«. Ez a valamiképpen a legtöbbször nem maga az, amivel az élet a törekvéseinek a folyamatában találkozik, hanem a »*valamiképpenben*« találkozik vele. És ahol a faktikus élet egy »*valamiképpennel*« mint az élet alakjával találkozik, és azt mint a törekvése célját akarja elérni, ott ugyanez történik.”⁴⁹ A faktikus élet tapasztalata az élet világhoz való viszonyában a különböző rétegek összefüggésében valósul meg, és ezzel a saját világnak a kialakulása mindig az élet környező és közös világhoz való viszonyában határozza meg azt. A saját világ tapasztalata, mint a faktikus élet alapja, már egy meglévő, környező és közös világhoz való viszonyhoz kapcsolódik, azaz annak a történetiségébe helyezkedik bele. „*Megmutatkozik, hogy a faktikus élet a saját világra irányuló különös kiélezettséggel élhető, tapasztalható és ennek megfelelően történetileg megérthető.*”⁵⁰ A faktikus életnek a saját világgal való összekapcsolódása egyben a faktikus élet történetiségét is jelenti. *A fenomenológia alapproblémáiban* a keresztnységet olyan történeti fenoménként értelmezi Heidegger, amely az őskeresztény életformára reflektálva annak történeti lényegét a saját világban megragadható élettörekvésben látja. „Az őskeresztények életében az élettörekvési irányok radikális átállása található, aminél legtöbbször a világtagadásra és az aszkézisre gondolunk. Ezen alapulnak egy egészen új kifejezés-összefüggés kiképződési motívumai, amelyeket az élet formál magának azzá, amit ma *történelemnek* nevezünk.”⁵¹

⁴⁹ GA 58, 54.

⁵⁰ Uo. 59.

⁵¹ Uo. 61.

FAKTIKUS ÉLETTAPASZTALAT, TÖRTÉNETI FENOMÉN,
FENOMENOLÓGIAI MEGÉRTÉS

Az 1920/21-es *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* c. művében Heidegger három fogalom mentén vizsgálja a vallási élet fenomenológiai megragadhatóságát: faktikus élettapasztalat, történeti fenomén, fenomenológiai megértés. Ez a három vizsgálódási kiindulópont visszavezethető arra az 1918/19-es, végül meg nem tartott előadás-sorozatra, amelyet Heidegger a középkori misztika filozófiai alapjairól tartott volna. Ezeket az előadásokat Heidegger nem egészítette ki; azokat a visszatérő gondolatmeneteket, kérdésköröket tartalmazzák, amelyek mentén Heidegger a vallási jelenséget megragadhatónak találta. Jóllehet Heidegger a háború ideje alatt ezeknek az előadásoknak a kidolgozásával foglalkozott, 1919/20-ban, amikor a misztikáról megtarthatta volna az előadásait, a fenomenológia alapproblémáinak módszertani kérdéséhez fordult.⁵² Amellett, hogy a három alaphatást – Schleiermacher, Reinach, Otto – azonosíthatjuk ezekben a szövegeértelmezésekben, megfigyelhető, hogy Heidegger olyan misztikus szövegeket vesz alapul, amelyek eleven istentapasztalatra támaszkodva nem kérdőjelezik meg Isten objektív jelenlétének lehetőségét. Heidegger kérdése tehát a misztikus szöveginterpretációból kiindulva arra irányul, hogyan ragadható meg fenomenológiailag ez a tapasztalat, illetve hogyan működik a misztikus tapasztalat folyamán a vallásos tudat: „Milyen irányban és hogyan folyik le vizsgálódásunk a középkori misztikára vonatkozóan, hogyha bennünket tényleg az őstudományi, fenomenológiai cél vezérel? A misztika *mely* oldalai és *hogyan* kerülnek vizsgálat alá? *Mitől* vezéreltetik és motiváltatik a megértés? Azaz: hogyan érthetjük meg a témát az őstudomány szempontjából?”⁵³

Heidegger értelmezése szerint a különböző élményvilágok eltérő történeti vonatkozásban kapcsolódnak a tiszta tudathoz. A kérdésünk az, hogy milyen alaprétégei, formái, indítékai vannak a vallásos életnek, és hogyan konstituálódik?⁵⁴ A középkori misztikában Hei-

⁵² Vö. Otto Pöggeler: „Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvinkt”. In Alfred Denker – Hans-Helmut Gander – Holger Zaborovski (szerk.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Heidegger-Jahrbuch 1. Freiburg–München: Karl Alber, 2004. 185–196., itt különösen 192.

⁵³ GA 60, 304.

⁵⁴ Uo. 304, 305.

degger a vallásos élet olyan kifejeződési formáit látja, amelyek az értelmüket nem önmagukban, hanem a vallásos élet élményösszefüggésében az alapvető hitbeli pozícióból nyerik. „Az élményformák mindig csak és csakis a valódi lehetséges szituációjukból és szituációs körökéből emelhetők a lényegükbe. Az eidosban való konkrét teljeségről és nem az izoláltan lefejtett fajfogalmakról van szó. [...] A vallási tárgyiasság konstitúciója: Isten az imában konstituálja magát? Vagy vallásosan már *előre adott a hitben* (szeretet)?”⁵⁵ A misztikus látás élményösszefüggését Heidegger abban az Abszolútumban, őstárgyiasságban (Urgegenstand) látja, amelynek a megismerése a megismerő alappozíciójától függ. Clairvaux-i Szent Bernáthoz kapcsolódva Isten jelenlétének eredeti tapasztalatát a koncentráció, meditáció és a nyugalom imája fokozataihoz kapcsolja, amelyek motivációs összefüggésein keresztül az eleven vallásosság megnyilvánul. A vallásos élet csak olyan élményösszefüggésen keresztül valósul meg, amelyben a jézusi jelenlét tapasztalata alaptapasztalatként van jelen: „A vallásos élmény utáni vágy és a jézusi jelenlét utáni fáradozás valóságosként csak egy alaptapasztalatból kinövekedve lehetséges. Az ilyen élmények nem akaratlagosan állnak rendelkezésre az egyháztörvényi előírások követésében. A róluk való »tudás« és a lényegük csak a valódi tapasztalás birtoklásából ered. Egy ilyen élmény csak egy zárt élményösszefüggésben (élményfolyamban) hatékony valóságosan, nem adható át és nem kelthető fel a leírás által.”⁵⁶ A vallási élménynek a zárt élményösszefüggésre való vonatkozása arra az alapfenoménre irányul, amely minden más fenomenológiai élmény számára is megalapozó. Ez a történeti alapfenomén az, amelyre Heidegger értelmezése szerint minden megértés irányul, az élet mint alapvetően vallási élet a történeti fenomén értelmezésében bontakozik ki: „Az analízis, azaz a hermeneutikai a történeti émben dolgozik. Az élet mint vallásos élet már jelen van. Nem úgy, minthogyha egy neutrális tárgyi tudatot vizsgálnánk, hanem mindenből kihallatszik a specifikus értelem-összefüggés.”⁵⁷

A vallási fenomén kiemelt pozícióját mutatja be Heidegger számára három olyan szerző, akiknek munkáját, a középkori misztika jegyzetek közé sorolva, a vallási fenomén fenomenológiai megköze-

⁵⁵ Uo. 307.

⁵⁶ Uo. 334.

⁵⁷ Uo. 336.

lítési módszereként tartott számon: Schleiermachernek *A vallásról* írott művének második könyvét és az 1830-as *Christliche Glaube* című írást, Adolf Reinach fronton írt vallási jegyzeteiből az Abszolúthoz való viszonyt és Rudolf Otto *A szent* című munkáját. A három szöveg különböző módon törekszik a vallási fenomén megragadására, és mindhárom a vallási fenomén előzetes megértésén alapul. Reinach vallási jegyzetein keresztül Heidegger arra mutat rá, hogy Isten jelenlétének konstitúciója már előre feltételezi a hozzá való vallásos viszonyt, ezért az abszolút tapasztalatából származó élmények az élményösszefüggéseknek már egy eleve meghatározott struktúrájába helyeződnek bele. „Az Istenhez való élmény-szintű magatartásunk – az elsődleges, mivel bennünk kegyelmileg tör fel – irányadó Isten specifikusan *vallásilag* történő konstitúciójához mint »fenomenológiai tárgyhoz«.”⁵⁸ A hit aktusának kiemelése folytatódik Otto *A szent* című művének heideggeri feldolgozásában, ahol a numinózus fogalmában a szent a hit aktuskorrelátumaként abban az élményösszefüggésben van jelen, amelyet a történeti tudat ebből kiemel. „A szentet nem szabad elméleti noémaként – de irracionális elméletiként sem – problematizálni, hanem a ‘hit’ aktuskarakterének korrelátumaként, amelyik csak a történeti tudat lényegi alapösszefüggéseiből lehet értelmezni.”⁵⁹ A vallásnak mint gondolkodásmódnak és világszemléletnek a teoretikus voltára Heidegger Schleiermacheren keresztül mutat rá, és összekapcsolja azt a vallás gyakorlati, praktikus vonatkozásával. „A vallási életben az egyik legjelentősebb, megalapozó értelmi elem a *történeti*. Ez az élményben nyugszik, de már specifikus értelemadás. A vallási élményvilág a maga eredetiségében – nem az elméleti-teológiaiától való leváltságában – egy nagy történeti alakzat középpontjában (a személyesen ható életteljességben) centralizálódik.”⁶⁰ A *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* című előadás-sorozat a vallás fenomenológiai tapasztalatát az 1918/19-es vázlatokkal szemben nem a vallási fenomén értelmezésén keresztül kísérel meg feltárni, tehát nem az a kérdés, hogy miként konstituálódik a vallási élményeken keresztül Isten jelenvalósága, hanem azt vizsgálja, ahogyan a faktikus élettapasztalatban a vallás történeti fenoménje megmutatkozik.

⁵⁸ Uo. 324.

⁵⁹ Uo. 333.

⁶⁰ Uo. 323.

Az 1920/21-es *Bevezetés a vallás fenomenológiájába* című előadás továbbvezeti a KNS-szemeszter filozófiaértelmezését, és nem a rész-tudományok révén keresi a filozófia eszméjének módszertani lehetőségeit, hanem maga a filozofálás teszi láthatóvá, hogy mit értünk a filozófia fogalmán. „Hogyan jutunk el a filozófia magától értetődőségéhez? Csak magán a filozofálásban keresztül, nem a tudományos bizonyításokon vagy definíciókon keresztül, azaz az általános, objektíven megformált tárgyi összefüggésen keresztül nem érhető el. Ez a »magától értetődőség« fogalmán alapul. Hogy mi a filozófia, az tudományosan soha nem hozható napvilágra, csak magában a filozofálásban tisztázható.”⁶¹ Másrészt ez az előadás-sorozat összekapcsolódik az 1918/19-es vallásfilozófiai jegyzetekkel, amelyek a vallásos jelenség fenomenológiai megragadásának első próbálkozásait mutatják. Faktikus élettapasztalat alatt Heidegger egyrészt a tapasztaló tevékenységet érti, tehát a tapasztalót magát, amint a tapasztalat alakulásában kijelenti önmagát, másfelől a faktikus élettapasztalat éppen a tapasztalásban tárul fel. „Azonban szándékosan kell a szónak ezt a kettős jelentését használnunk, mert éppen ez fejezi ki a faktikus élettapasztalat lényegiségét, hogy a tapasztaló maga és a megtapasztalt nem szakítható szét egymástól, mint a dolgok.”⁶² Heidegger a faktikus élet tapasztalatát itt arra a történeti fenoménre vezeti vissza, amelybe az élet fenomenológiai megértése folyamán már mindig is benne vagyunk. A faktikus nem egy meghatározott ismeretelméleti előfeltétel által közelíthető meg, hanem csak a történeti fogalmából érthető meg. A filozófiai megértés tehát a folytonos átlépés a faktikus élettapasztalatból a tapasztalat megértésébe, majd ismét visszalépés a faktikus élet tapasztalatához. „A filozófia kiindulópontja a *faktikus élettapasztalat*. De úgy tűnik, mint hogyha a filozófia a faktikus élettapasztalatból ismét kivezetne. Valóban, minden út bizonyos módon csak a filozófia *előtt* vezet, nem a filozófiához.”⁶³ A filozófiának a tudománytól való lényegi különbözőségét Heidegger éppen a faktikus életre való reflexióban látja, ahol a tudományok meghatározott fogalmi tradíciójával szemben a filozófia maga teremti meg a történetiséghez való viszonyt azáltal, hogy a történeti fenoménre a faktikus életben keresztül reflektál. „A faktikus élettapasztalat valami teljesen sajátos; benne válik

⁶¹ Uo. 8.

⁶² Uo. 9.

⁶³ Uo. 10.

lehetővé a filozófiához vezető út, benne megy végbe az az átfordulás is, ami a filozófiához vezet.”⁶⁴ Ennek a történeti tapasztalatnak az előfeltétele a világban-benne-lét, ami itt nem csupán a faktikus életnek a saját világhoz való viszonyán keresztül mutatja be annak eredendő történetiségét, hanem már eleve egy történetiségben, egy történeti tudattal rendelkezünk, ami meghatározza a jelen kultúráját. Ez a történeti az a fenomén, amely számunkra a fenomenológiához való hozzáférést biztosítja. Maga a történeti fenomén az, amely a létezés faktikus alapjának megértéséhez elvezet: „Ez egy módszertani összefüggés a problémákhoz való hozzáférés értelmében, és látni fogjuk, hogy a problémákhoz való hozzáférés döntő szerepet játszik a filozofálásban. Ettől függ, ki tudjuk-e nyerni a faktikus élettapasztalatból a filozofálás önmegértésére vonatkozó motívumot. Ebből az önmegértésből adódik először számunkra a vallás fenomenológiájának egész feladata. Ez utóbbit a történeti problémája uralja.”⁶⁵ Ezt a módszertani szempontot Heidegger a faktikus életen keresztül látja megragadhatónak, amelyben a történeti egy olyan tárgyösszefüggés (Objektzusammenhang), amelyhez a filozófia és a vallás mint történeti fenoménhez kapcsolódik. Ez a tárgyi összefüggés, amelyben a történeti megmutatkozik, összetett értelem, amelynek a fenomenológiai megragadása teszi világossá a filozófia és a vallás hozzá való viszonyát. Hogyha a fenomenológiai módszer heideggeri értelemben véve alapvetően a faktikus élet tapasztalatának a történeti vonatkozásán keresztül valósul meg, azaz a faktikus létnek a történetire való rákérdezésében, akkor maga ez a módszer az, ami a rákérdezésen keresztül a történetit láthatóvá teszi. „A történeti az a fenomén, amely számunkra a filozófia magától értetődőségéhez való hozzáférést feltárja. A fenomenológiai módszerkérdés nem a módszertani rendszer kérdése, hanem egy, a faktikus élettapasztalaton keresztül vezető hozzáférésnek a kérdése.”⁶⁶ A vallás történeti fenoménjének fenomenológiai megközelítésében az őskeresztény vallásosság olyan tényként jelenik meg, amely a történelem egy meghatározott értelmét jelöli ki. „Már a probléma felvetése jellemzi a megismerendő tárgyat, pl. az őskeresztény vallásosságot, ezzel egy meghatározott értelemben a történelmet jelölve meg. A történeti vallástípusok a lehetőségek sokféleségébe helyeződnek. Egy olyan álló-

⁶⁴ Uo. 11.

⁶⁵ Uo. 34.

⁶⁶ Uo. 34.

mányt alkotnak, amelyből a teremtés születik; így egy időn túli sokféleséget alkotnak.”⁶⁷ Abban a viszonyban tehát, amelyben a faktikus élet tapasztalatának történeti vonatkozásán keresztül a fenomenológiai módszer megvalósul, a vallásos fenomén a faktikus élet tapasztalatán keresztül a saját történetiségének anyagi alapjaként szolgál.

Az előadás-sorozat második részében Heidegger a vallási fenoménnek fenomenológiai kifejeződése értelmében fordul a páli levelekhez. Itt ismét visszatérni látjuk azt a kettősséget, amely a teológiai szövegek fenomenológiai értelmezésében rejlik, vagyis azt a kérdést, hogy a hit alapját jelentő írások hogyan válhatnak az értelem számára megközelíthetővé.⁶⁸ Heideggernek ez a választása visszavezethető teológiai tanulmányaira: az 1909/10-es tanévben több kurzust végzett az újszövetségi írások szövegeinek tanulmányozásáról.⁶⁹ Ehhez hozzákapcsolódik a teológiai tanulmányok idejéből is származó lutheri recepció, amikor Heidegger Luther Római-levéelhez írt vitatéziseit tanulmányozhatta titkon a konviktusban, miközben a középkori misztika előadásait hallgatta.⁷⁰ A kereszténység történeti megértéséhez Heidegger kiindulópontnak tekinti Adolf von Harnack *Das Wesen des Christentums* című előadás-sorozatát, amely ezt a megértést az őskereszténységre vezeti vissza: azaz arra az eszkatologikus állapotra, amelyben az őskeresztények Krisztus újraeljövetelére vártak. Harnack történeti megközelítésével Heidegger feltételezhetően Franz Overbecken keresztül ismerkedett meg, aki az 1873-as *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* című munkájában azzal érvel, hogy a történeti kereszténység nem lehet és soha nem is volt azonos a kereszténység eredeti eszméjével. Heidegger a „Fenomenológia és teológia” című előadásának 1970-ben írt előszavában

⁶⁷ Uo. 76.

⁶⁸ Vö. uo. 67.: „A fenomenológiai módszer kiesik a megfigyeléseink köréből. Csak a fenomenológiai megértéssel nyílik új út a teológia számára. A formális rámutatás lemond a végső megértésről, amely csak az eredeti vallási élményben adódhat. Csak az a szándéka, hogy az Újszövetséghez hozzáférést nyisson.”

⁶⁹ Vö. ehhez: Casper 1980: 535–536. Heidegger teológiai tanulmányai, 1909/10. téli szemeszter: „Erklärung des Briefes Pauli an die Römer”; 1910. nyári szemeszter: „Hermeneutik mit Geschichte der Exegese”, „Einleitung in die hl. Schriften des Neuen Testaments”; 1910/11. téli szemeszter: „Erklärung des hl. Evangeliums nach Johannes”.

⁷⁰ Vö. GA 60, 67. „A Galata-levél jelentős volt a fiatal Luther számára. Ez a Római-levéllé vált dogmatikai fundamentummá.” Heidegger Luther-tanulmányaihoz lásd Otto Pöggeler: „Heideggers Luther-Lektüre im freiburger Theologenkonvikt”. In: Denker–Gander–Zaborowski (szerk.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, id. kötet, 192.

ismét utal Overbeck munkájára, amely az őskereszténység alapvonásaként jelöli meg a „világtagadó végvárákozást”.⁷¹

Az őskeresztény vallásosság meghatározásában Heidegger elsőként Pál Galatákhöz írt levelére támaszkodva kiemeli, hogy az őskereszténységet mint történeti anyagot nem egy önmagában meglévő faktumként vizsgáljuk, hanem a Galata-levél történeti áthagyományozódásán túl annak a faktikus élet által megalkotott történetiségét, amely a jelen szituációja számára is értelemmel bír. „Milyen értelemben kell még az általunk a Galata-levélből nyert anyagot alkalmaznunk? Mi a célja fenomenológiai megértésünknek? Nem annak a történeti összefüggésnek az alapjellegére akarunk rámutatni, amelybe a Galata-levél beleilleszkedik, hanem a saját értelmét akarjuk kifejezni. Ezért már az őskeresztény vallásosság alapmeghatározottsága döntő.”⁷² A vallási tapasztalat mint fenomenológiai tapasztalat annak a történeti anyagnak a tapasztalatában bontakozik ki, amely a faktikus élet folyamatában képes a történeti alapstruktúra fenomenológiai megragadására. A történeti állományra vonatkozó fenomenológiai kifejeződés meghatározott sémák szerint megy végbe, ahol ennek az összefüggésnek az elnyerését már előre meghatározza a faktikus élet-tapasztalat, azaz a kifejeződés célja. A vallási tapasztalat megragadásában folyamatos átmenet észlelhető a történeti összefüggések megragadásából a történetinek a faktikus élet szituációjában történő megragadásába, amely maga szolgál olyan fenomenológiai terminusként, amely a megértés végbemenését szolgálja: „A tárgy-történeti összefüggéstől a végbemenés-történeti szituációba való odafordulás már maga olyan összefüggésekből ered, amelyek a faktikus élettapasztalatból kimutathatók. [...] A tárgy-történetiből a végbemenés-történetibe való átfordulás magán a faktikus élettapasztalaton alapul. Ez a szituációhoz való odafordulás.”⁷³ A tárgy-történetinek a jelen szituációjától való lehatárolása a szituációhoz való odafordulásban, azaz az explikáció céljában megy végbe. Ennélfogva a vallási tapasztalat mint történeti anyag szintén a faktikus élet szituációjában ragadható meg fenomenológiailag, illetve éppen ez képezi a fenomenológiai vizsgálódás alapját.

⁷¹ Vö. Heidegger: „Phänomenologie und Theologie”. In: *Wegmarken*. (GA 9.) Frankfurt am Main: Klostermann, 1978. 45–79., 46.

⁷² GA 60, 79.

⁷³ Uo. 90.

IRODALOM

- Barash, Jeffrey Andrew: *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. Fordham University Press, 2003.
- van Buren, John: „Martin Heidegger, Martin Luther”. In Kisiel, Theodore – Buren, John van (szerk.): *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. State University of New York, 1994. 159–175.
- Caputo, John D.: *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*. Fordham University Press, 2003.
- Caspar, Bernhard: „Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923”. In *Freiburger Diözesan-Archiv*, Bd. 100. Freiburg: Herder, 1980. 534–541.
- Crowe, Benjamin D.: *Heidegger's Phenomenology of Religion. Realism and Cultural Criticism*. Indiana University Press, 2008.
- Denker, Alfred – Gander, Hans-Helmut – Zaborowski, Holger (szerk.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Heidegger-Jahrbuch 1. Freiburg–München: Karl Alber, 2004.
- Dietrich, Papenfuss – Pöggeler, Otto (szerk.): *Zur philosophischen Aktualität Heidegger*. Bd. 2. *Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990.
- Fehér M. István: „Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie on His Way to *Being and Time*: The Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers,„. In Kisiel, Theodore – van Buren, John: *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. State University of New York Press, 1994. 73–91.
- „Heideggers Understanding of the Atheism of Philosophy: Philosophy, Theology and Religion on His Way to *Being and Time*”. = *Existencia* Vol. VI–VII, 1996–97, 33–64.
- „Öskeresztény élettapasztalat és eszkatologikus idő: Martin Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásai”. In Bányai Ferenc – Nagypál Szabolcs – Bakos Gergely (szerk.): *A vallási tapasztalat megértése: jog, bölcsélet, teológia*. Budapest: L'Harmattan, 2010. 29–58.
- Fischer, Norbert – von Hermann, Friedrich-Wilhelm (szerk.): *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherung an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Meiner, 2007.
- Heidegger, Martin: *Wegmarken*. (GA 9.) Frankfurt am Main: Klostermann, 1978.

- *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*. (GA 16.) Frankfurt am Main: Klostermann, 2000.
- *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. (GA 63.) Frankfurt am Main: Klostermann, 1988.
- *Zur Bestimmung der Philosophie. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*. (GA 56/57.) Frankfurt am Main: Klostermann, 1987.
- *Grundprobleme der Phänomenologie*. (GA 58.) Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*. (GA 59.) Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.
- *Phänomenologie des religiösen Lebens*. (GA 60.) Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1979.
- von Hermann, Friedrich-Wilhelm: „Faktische Lebenserfahrung und urchristliche Religiosität. Heideggers phänomenologische Auslegung Paulinischer Briefe”. In Fischer, Norbert – von Hermann, Friedrich-Wilhelm (szerk.): *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherung an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Meiner, 2007. 21–33.
- Husserl, Edmund: *Briefwechsel*. (Hua Dok 3. BW V.) *Die Neukantianer*. Kluwer, 1994.
- *Briefwechsel*. (Hua Dok 3. BW VII.) *Wissenschaftlerkorrespondenz*. Kluwer, 1994.
- Jung, Matthias: „Die ersten akademischen Schritte (1912–1916). Zwischen Neuscholastik, Neukantianismus und Phänomenologie“. In Thomä, Dieter (szerk.): *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: Metzler, 2003. 5–8.
- Kisiel, Theodore: „Heidegger (1920–21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show”. In Kisiel, Theodore – Buren, John van (szerk.): *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. State University of New York, 1994. 175–195.
- Lehmann, Karl: „»Sagen, was Sache ist«: Der Blick auf die Wahrheit der Existenz. Heideggers Beziehung zu Luther”. In Fischer, Norbert – von Hermann, Friedrich-Wilhelm (szerk.): *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherung an ein schwieriges Thema*. Hamburg: Meiner, 2007. 149–167.

- Löwith, Karl: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart, 1986.
- Neumann, Günther: „Heideggers Studium der Mathematik und Naturwissenschaften„. In Denker–Gander–Zaborowski (szerk.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Heidegger-Jahrbuch 1. 214–226.
- Osthöven, Claus-Dieter (szerk.): Adolf von Harnack: *Das Wesen des Christentums*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Pöggeler, Otto: *Heidegger in seiner Zeit*. Wilhelm Fink, 1999.
- Schaeffler, Richard: *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Kirche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978.
- Sheehan, Thomas: „Husserl and Heidegger. The Making and Unmaking of a Relationship“. In Sheehan, Thomas – Richard E. Palmer (ford. és szerk.): *Edmund Husserl – Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927–1931)*. Dordrecht: Kluwer Academic, 1997. 1–35.
- Storck, Joachim W. (szerk.): *Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann. Briefwechsel 1918–1969*. Marbach am Neckar, 1989.
- Vetter, Helmut: „Heideggers Denken im Lichte mystischen Überlieferung. (Hermeneutische Beobachtungen)“. = *Existentia*, Vol. II, 1992, 97–155.
- Zaborovski, Holger: „»Herkunft aber bleibt stets Zukunft«. Anmerkungen zur religiösen und theologischen Dimension des Denkwegs Martin Heideggers bis 1919“. In Denker, Alfred – Gander, Hans-Helmut – Zaborovski, Holger (szerk.): *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Heidegger-Jahrbuch 1. Freiburg–München: Karl Alber, 2004. 123–159.